

alle Ausflüchte und Ausnahmen, und Modifikationen desselben sind geradezu abzuweisen. Es ist nicht verstattet, zu sagen: dies und dies habe ich wahr befunden, mithin wird etwas anderes, das etwa an dem gleichen Orte vorkommt, auch wahr sein. Das erste und zweite ist wahr, weil es für wahr befunden ist, nicht weil es an diesem Orte vorkommt; und es ist gewissenlose Unbesorgtheit auf die Gefahr hin, daß das dritte doch falsch sein könnte, es mit demselben zu wagen. Was nicht aus dem Glauben, aus Bestätigung an unserem eignen Gewissen, hervorgeht, ist absolut Sünde.

§ 16

Über die Ursache des Bösen im endlichen vernünftigen Wesen

Diese Untersuchung ist theils an sich nicht ohne Interesse, indem sie einige Fragen zu beantworten hat, die gewöhnlich ganz unrichtig eingeleitet und beantwortet werden: theils kann sie vermittelst der Entgegensetzung über das im vorigen Paragraphen Gesagte vieles Licht verbreiten.

I.

Was überhaupt zu einem Vernunftwesen gehört, ist notwendig ganz und ohne Mangel in jedem vernünftigen Individuum, außerdem wäre dasselbe nicht vernünftig. Das Vernunftwesen ist, wie man nicht genug erinnern kann, nicht willkürlich aus fremdartigen Stücken zusammengesetzt, sondern es ist ein Ganzes; und hebt man einen notwendigen Bestandteil desselben auf, so hebt man alles auf. — Hier ist die Rede vom Vernunftwesen ursprünglich betrachtet. Nun soll, zufolge des Sittengesetzes, das empirische Zeitwesen ein genauer Abdruck des ursprünglichen Ich werden. Das Zeitwesen ist das Subjekt des Bewußtseins, es ist etwas in demselben, bloß inwiefern es durch einen freien Akt seiner eignen Selbstthätigkeit mit Bewußtsein gesetzt wird. Aber es ist begreiflich, daß dieses Setzen,

diese Reflexionen auf das ursprünglich uns Konstituierende, da sie insgesamt begrenzt sind, fallen müssen in eine sukzessive Zeitreihe; daß es sonach eine Zeit dauern werde, ehe alles das, was ursprünglich in uns und für uns ist, zum deutlichen Bewußtsein erhoben werde. Diesen Gang der Reflexionen des Ich in der Zeit beschreiben, heißt die Geschichte des empirischen Vernunftwesens angeben. Nur ist dabei zu bemerken, daß alles erscheint, als *zufällig* erfolgend, weil alles abhängig ist von der Freiheit, keineswegs aber von einem mechanischen Naturgesetze.

II.

Irgendeines Etwas muß sich der Mensch deutlich bewußt werden, wenn er überhaupt Bewußtsein haben, und wirklich ein Vernunftwesen sein soll. Am ersten in der Zeit wird er sich des Naturtriebs bewußt, aus Gründen, die schon oben angegeben worden; und handelt nach seiner Anforderung, mit Freiheit zwar, in formaler Bedeutung des Worts, aber ohne Bewußtsein dieser seiner Freiheit. Er ist frei für eine Intelligenz außer ihm, für sich selbst aber, wenn er nur für sich selbst etwas sein könnte, auf diesem Standpunkte lediglich Tier.

Es ist zu erwarten, daß er über sich selbst in diesem Zustande reflektieren werde. Er erhebt sich dann über sich selbst, und tritt auf eine höhere Stufe. — Es erfolgt diese Reflexion nicht nach einem Gesetze, darum kündigten wir sie bloß als / etwas zu Erwartendes an; sondern durch absolute Freiheit. Sie erfolgt, weil sie erfolgt. Sie *soll* erfolgen, weil das empirische Ich dem reinen entsprechen soll, aber sie *muß* nicht erfolgen. (Die Gesellschaft, in der der Mensch lebt, kann ihm Veranlassung geben zu dieser Reflexion; aber sie zu verursachen, das vermag sie schlechterdings nicht.)

Durch diese Reflexion reißt sich, wie schon oben beschrieben worden, das Individuum los vom Naturtriebe, und stellt sich unabhängig von ihm hin, als freie Intelligenz; erhält dadurch für sich selbst das Vermögen, die Selbstbestimmung aufzuschieben; und mit diesem das Vermögen

zwischen *mehreren* Arten, den Naturtrieb zu befriedigen, eine Auswahl zu treffen: welche Mehrheit eben durch die Reflexion und den Aufschub des Entschlusses entsteht.

Man denke ein wenig nach über diese Möglichkeit des Wählens. — Das freie Wesen bestimmt sich nur mit und nach Begriffen. Es muß sonach seiner Wahl ein Begriff über die Wahl, über das in ihr zu Wählende, zugrunde liegen. Es sei zu wählen zwischen A, B, C. Wenn es eins z. B. C wählt, kann es denn dasselbe ohne allen Grund, es versteht sich, ohne einen intelligiblen Grund im Begriffe, vorziehen? Schlechterdings nicht, denn dann geschähe die Wahl nicht durch Freiheit, sondern durch das blinde Ohngefähr. Die Freiheit handelt nach Begriffen. Es muß schlechthin in C etwas liegen, wodurch es vorzüglich wird. Man nenne dieses Etwas X.

Aber eine andere Frage: Wie kommt es denn, daß gerade X die Wahl entscheidet, und kein mögliches — X? Dies kann nirgends anders seinen Grund haben, als in einer allgemeinen Regel, die das vernünftige Wesen schon hat. Es muß ein Major des Vernunftschlusses sein, welcher so aussehen würde: was von der und der Art ist, (= X) muß allem übrigen vorgezogen werden: nun ist C von dieser Art: mithin usf. Der Major enthält die Regel. Eine solche Regel ist es, was *Kant* höchst glücklich durch die Benennung einer *Maxime* bezeichnet. (In einem theoretischen Vernunftschlusse wäre es der Major; aber die Theorie ist nicht das Höchste für den Menschen, und jeder mögliche Major hat noch einen höheren Satz / über sich. Das Höchste für den empirischen Menschen, sein Maximum, ist die Regel für sein Handeln.)

Wir verweilen ein wenig bei diesem Begriffe der *Maxime*. Zuvörderst der Form nach ist gerade sie *Maxime* durch einen Akt meiner eignen Freiheit. Wäre sie nicht da durch Freiheit, so würde alle übrige Freiheit aufgehoben; indem ja von ihr aus alles übrige notwendig und nach einer festen Regel erfolgt. So argumentiert *Kant*. Dann — worauf ich vorzüglich bauen würde — ist es absolut widersprechend, daß dem Ich etwas von außen gegeben werde. Was ihm von außen käme, dessen könnte es sich nie unmittelbar be-

wußt sein. Aber die Maxime ist Gegenstand des allerunmittelbarsten Bewußtseins.

Sollte sich sonach eine böse Maxime finden, so ist sie nicht anders, als aus der Freiheit des Menschen selbst zu erklären, und der letztere kann die Schuld derselben auf nichts außer sich bringen. — Dann, das Prinzip ist nicht Maxime; und da es eigentlich kein Prinzip des Handelns gibt, außer dem Sittengesetze, das Sittengesetz ist nicht Maxime: denn es hängt nicht ab *von der Freiheit des empirischen Subjekts*. Maxime wird etwas erst dadurch, daß ich empirisches Subjekt, mit Freiheit es mir zur Regel meines Handelns mache.

Welches könnte nun auf dem Reflexionspunkte, auf welchem wir hier den Menschen verlassen haben seine Maxime sein? Da noch kein anderer Trieb im Bewußtsein vorkommt, als der Naturtrieb, und dieser lediglich auf Genuß ausgeht, und die Lust zur Triebfeder hat; so kann diese Maxime keine andere sein, als folgende: was die der Intension und Extension nach größte Lust verspricht, das muß man wählen; kurz — die Maxime der eignen Glückseligkeit. Diese letztere mag freilich wohl zufolge der sympathetischen Triebe auch mit in fremder Glückseligkeit gesucht werden; aber es bleibt doch immer die Befriedigung dieser Triebe, und die Lust, die aus derselben entsteht, sonach die eigne Glückseligkeit, letztes Ziel des Handelns. Der Mensch wird auf dieser Stufe ein verständiges Tier.

Ich habe *bewiesen*, welches die Maxime auf dem gegenwärtigen Reflexionspunkte sein müsse, ich nehme sonach an, daß dieselbe durch ein theoretisches Gesetz bestimmt werde, und nach diesem sich ableiten lasse. Aber kurz vorher habe ich gesagt, sie werde durch absolute Spontaneität des empirischen Subjekts bestimmt. Wie können diese beiden Behauptungen nebeneinander bestehen? — Ich werfe diese Frage schon hier auf, ohnerachtet ihre Beantwortung für unsere ganze gegenwärtige Untersuchung gilt. — Wenn der Mensch auf diesem Reflexionspunkte stehen bleibt, so ist es nicht anders möglich, als daß er diese Maxime habe. Er kann unter dieser Bedingung keine bessere haben. Aus dem vorausgesetzten Reflexionspunkte also läßt die Maxime sich

theoretisch ableiten. Aber *daß* er auf diesem Reflexionspunkte stehen bleibt, ist gar nicht notwendig, sondern hängt ab von seiner Freiheit; er *sollte* schlechthin sich auf einen höheren schwingen, und *könnte* es auch. Daß er es nicht tut, ist seine Schuld; mithin ist die untaugliche Maxime, die daher fließt, gleichfalls seine Schuld. Auf welchem Reflexionspunkte das Individuum stehen werde, läßt also sich nicht vorher sagen; denn dieser folgt aus keinem theoretischen Gesetze. Es ist sonach ganz richtig, wenn man urteilt: in dieser Lage, d. h. bei dieser Denkart und Charakter konnte der Mensch schlechthin nicht anders handeln, als er gehandelt hat. Es würde aber unrichtig sein, wenn man hierbei mit seinem Urteile stehen bleiben, und behaupten wollte, er könne auch keinen anderen Charakter haben, als er habe. Er soll schlechthin sich einen anderen bilden, wenn sein gegenwärtiger nichts taugt, und er kann es; denn dies hängt schlechthin ab von seiner Freiheit.

Hier ist etwas Unbegreifliches; und es kann nicht anders sein, weil wir an der Grenze aller Begreiflichkeit, bei der Lehre von der Freiheit in Anwendung auf das empirische Subjekt, stehen. Nämlich, so lange ich in dem höheren Reflexionspunkte noch nicht stehe, ist er für mich gar nicht da; ich kann sonach von dem, was ich sollte, keinen Begriff haben, ehe ich es wirklich tue. Dennoch bleibt es dabei, daß ich es absolut tun soll: nämlich ich soll es in Beziehung auf / einen anderen Beurteiler, der diesen Punkt kennt, und in Beziehung auf mich selbst, wenn ich ihn einst kennen werde. Ich werde mich alsdann nicht mit dem Unvermögen entschuldigen, sondern mich darüber anklagen, daß ich es nicht schon längst getan habe. — Ich soll es in Beziehung auf meinen ursprünglichen Charakter, welcher aber selbst nur eine Idee ist.

Anders kann es auch gar nicht sein; denn ein Akt der Freiheit ist schlechthin, weil er ist, und ist ein absolut erstes, das sich an nichts anderes anknüpfen und daraus erklären läßt. Lediglich daher, daß man dies nicht bedenkt, entstehen die Schwierigkeiten, welche so viele antreffen, wenn sie an diesen Punkt kommen. *Begreifen* heißt ein Denken an ein anderes anknüpfen, das erstere vermittelt

des letzteren denken. Wo eine solche Vermittlung möglich ist, da ist nicht Freiheit, sondern Mechanismus. Einen Akt der Freiheit begreifen wollen, ist also widersprechend. Eben wenn sie es begreifen könnten, wäre es nicht Freiheit.

So sind auch alle die besonderen Reflexionen, die hier gefordert werden, absolute Anfangspunkte einer ganz neuen Reihe, von denen man nicht sagen kann, woher sie kommen, da sie überhaupt nicht irgendwoher kommen. — Dadurch erhält schon vorläufig mehrere Klarheit, was *Kant* sagt: das radikale Böse im Menschen sei ihm angeboren, und habe dennoch seinen Grund in der Freiheit. Es läßt sich zwar wohl vorhersehen und begreifen, daß der Mensch auf den niedrigen Reflexionspunkten eine Zeitlang, oder auch wohl sein ganzes Leben verweilen werde, da es schlechthin nichts gibt, das ihn höher *treibe*; und die Erfahrung bestätigt wenigstens das erste als allgemein. Insofern ist ihm das Böse angeboren. Aber es ist doch nicht notwendig, daß er darauf stehen bleibe, da es auch nichts gibt, das ihn auf denselben *zurückhalte*. Es ist ihm ebenso möglich, sich sogleich auf den höchsten Punkt zu versetzen; und wenn er es nicht getan hat, so liegt dies am Nichtgebrauche seiner Freiheit: ob er gleich in seinem gegenwärtigen Zustande seiner Verschuldung sich nicht bewußt / wird. Insofern hat das Böse im Menschen seinen Grund in der Freiheit.

Die deduzierte Maxime ist allerdings Gesetzlosigkeit, aber sie ist noch nicht Verdrehung des Gesetzes, und Feindschaft gegen dasselbe. Es ist zu hoffen und zu erwarten, daß über kurz oder lang der Mensch von selbst auf den höheren Gesichtspunkt sich erheben werde; wenn er nur sich selbst überlassen bleibt. Äußerst erschwert wird dies, wenn diese untaugliche Maxime zum Prinzip herauf sophistisirt wird; wie es durch viele sogenannte Philosophen geschehen ist. Ich meine damit nicht die Verteidiger des Glückseligkeits- und Vollkommenheitsprinzips unter den Deutschen. Bei diesen war es mehr Mißverständnis und Fehler des Ausdrucks; und ihr Sinn war größtenteils unschuldiger, als ihre Worte. Sondern ich deute damit besonders auf die ehemals im Auslande beliebten materialisti-

schen und atheistischen Sittenlehrer, wie Helvetius u. a., welche sagten: der Mensch tut nun einmal alles aus Eigennutz, und einen andern Bewegungsgrund gibt es in seiner Natur gar nicht; dies ist seine Bestimmung, er kann nicht anders sein, und soll nicht anders sein; und wer da besser sein will, ist ein Tor, und Schwärmer, der die Grenzen seiner Natur verkennt. Durch dieses Raisonement wird dem, der ihm Glauben zustellt, — die Sache natürlich angesehen — alles Streben nach etwas Höherem, verleidet und unmöglich gemacht.

Auch ohne eine solche falsche Philosophie wird diese Denkart sehr bestätigt durch die allgemeine Gewohnheit, und durch die Erfahrung, die wohl in allen Zeitaltern dieselbe sein möchte, daß bei weitem die meisten Menschen um uns herum nicht besser sind; wodurch denn auch das Vorurteil entsteht, daß diejenigen, welche ihren äußeren Handlungen nach, die man allein beobachten kann, besser scheinen, im Grunde des Herzens wohl auch nicht anders, nur bei mehrerer Klugheit und Weltkenntnis, gesinnt sein mögen. — Dann, welches eine gleichfalls nicht unwichtige Bemerkung ist, — es ist dem Menschen *natürlich*, d. h. ohne einen Akt der Spontaneität bleibt / es dabei, seine Maxime aus der allgemeinen oder ihm am gemeinsten scheinenden Praxis zu entlehnen, und was geschehen *soll*, aus dem zu beurteilen, was *wirklich geschieht*. Der Grund davon ist der: wir werden durch Erziehung im weitesten Sinne, d. i. durch die Einwirkung der Gesellschaft überhaupt auf uns, erst für die Möglichkeit des Gebrauchs unserer Freiheit gebildet. Bei der Bildung nun, die wir dadurch erhalten haben, hat es sein Bewenden, wenn wir uns nicht über sie emporheben. Wäre die Gesellschaft besser, so wären wir es auch; jedoch ohne eignes Verdienst. Die Möglichkeit, eignes Verdienst zu haben, wird dadurch nicht aufgehoben; es hebt nur auf einem höheren Punkte erst an.

III.

Bleibt aber der Mensch sich selbst überlassen, und wird weder durch das Beispiel seines Zeitalters, noch durch eine verderbliche Philosophie gefesselt; so ist zu erwarten, daß er des in ihm immer fortdauernden und regen Trieb nach absoluter Selbständigkeit sich werde bewußt werden. Er erhebt sich dann zu einer ganz anderen Freiheit; denn im Gebiete der soeben beschriebenen *Maxime* ist er zwar *formaliter* frei, *materialiter* aber ganz und vollkommen abhängig von den Naturobjekten. Er hat keinen Zweck, als den Genuß, den sie gewähren.

Ich habe gesagt: bleibt nur der Mensch sich selbst überlassen, so wird er etwa sich höher erheben. Jeder sieht, daß es von der Gedankenlosigkeit und Unachtsamkeit, bei welcher jener Trieb für uns schlechthin nicht da ist, zu der Reflexion auf ihn, keinen stetigen Übergang gibt, daß so-nach diese durch einen besonderen Akt der Spontaneität geschehe: und dieser Wahrheit soll durch unsere Äußerung, das Individuum werde etwa weiter gehen, keineswegs widersprochen werden. Die Sache wird nun hier angesehen, als bestimmt durch Naturgesetze, und kann nicht anders angesehen werden, wenn wir eine zusammenhängende Betrachtung darüber anstellen wollen. Es bleibt wahr, daß ohnerachtet aller bösen Beispiele, und aller verkehrten Philosopheme, der Mensch dennoch / über dieselben sich emporheben soll, und es auch kann; und es immer seine eigne Schuld bleibt, wenn er es nicht tut: denn alle diese äußeren Umstände haben ja keine Kausalität auf ihn; *sie* wirken nicht in ihm und durch ihn, sondern er selbst ist es, der auf ihren Antrieb sich bestimmt. Auch bleibt es wahr, daß, ohnerachtet aller Hindernisse, wirklich einzelne über sie sich emporheben. Das *wie* bleibt unerklärlich, d. i. es ist nur aus der Freiheit zu erklären. Man könnte es, nach Analogie mit einem vorzüglichen Grade der intellektuellen Fähigkeiten, *Genie zur Tugend* nennen. *Empfindsamkeit* ist dies nicht, wie ein gewisser Schriftsteller sagt; sondern *Selbständigkeit*: und wer zur Tugend erziehen will, der muß zur Selbständigkeit erziehen.

Gelangt nun auf eine unbegreifliche Weise dieser Trieb nach Selbständigkeit, aber als bloßer blinder Trieb, weil auf ihn nicht mit Absicht und mit dem Bewußtsein der Reflexion reflektiert wird, zum Bewußtsein; so erscheint er notwendig, als etwas Zufälliges; als etwas, das von ohngefähr und aus keinem höheren Grunde in uns vorhanden ist. Es ist vorherzusehen, daß schon durch diese Erscheinung der Charakter des Individuums weiter und anders werde bestimmt werden; und diese Bestimmtheit des Charakters ist es, die wir gegenwärtig zu untersuchen haben.

Die unterscheidenden Merkmale, worauf es bei Untersuchung dieses Charakters ankommt, sind diese, daß der Trieb nur als blinder Trieb erscheint, nicht als Gesetz, noch als stehend unter einem Gesetze; dann, daß derselbe, weil der Charakter schon durch die oben beschriebene *Maxime* des Eigennutzes bestimmt ist, erscheint als zufällig und unserer Natur außerwesentlich — als etwas, das eben sein müßte. Aus diesen Merkmalen müssen wir folgern. Es ist nicht notwendig, daß jemand auf diesen Punkt überhaupt komme, und es ist ebensowenig notwendig, daß er darauf stehen bleibe; aber *wenn* einmal jemand darauf steht, so ist notwendig, daß sein Charakter auf eine gewisse bestimmte Weise ausfalle.

Zuvörderst, es wird auf dieser Stufe, inwiefern unsere Handlungen aus ihr erklärt werden müssen, überhaupt nicht / nach einer *Maxime*, sondern nach einem bloßen Triebe gehandelt. Es entsteht sonach eine Handlungsweise, die der Handelnde sich selbst nicht erklärt, noch erklären kann, und welche als widersprechend erscheint; wie sich denn auch die Verteidiger der ersten ganz sinnlichen Denkart auf das Widersprechende dieser Handlungsweise berufen, die wahre Moralität mit ihr verwechseln, und diese mit jener zugleich für widersinnig ausgeben. Schon allein dieses Merkmal ist hinreichend, um über ihre Verwerflichkeit zu entscheiden. — Die erst aufgestellte *Maxime* des Eigennutzes bleibt als *Maxime* auch in diesem Zustande herrschend, und wo mit Bewußtsein des Zwecks gehandelt wird, wird allemal nach ihr gehandelt; eine Handlung, durch den blinden Trieb motiviert, macht nur die Aus-

nahme von der Regel: woher es denn auch kommt, daß, wenn man sich hinterher über die Triebfedern seiner Handlung Rechenschaft geben will, man sie aus jener Maxime abzuleiten sucht, einen Zusammenhang mit ihr erkünstelt, und dadurch gewissermaßen sich selbst unrecht tut.

Der Materie des Wollens nach entsteht daraus die zwar nicht deutlich gedachte, aber für einen Beobachter vom höheren Standpunkte aus, den einzigen Erklärungsgrund enthaltende Maxime der *unbeschränkten und gesetzlosen Oberherrschaft über alles außer uns*. Der Mensch hat nicht den Vorsatz — er hat überhaupt keinen Vorsatz, sondern wird blind getrieben — aber er handelt, als ob er den Vorsatz hätte, alles außer ihm der absoluten Botmäßigkeit seines Willens zu unterwerfen; und das zwar absolut aus keinem möglichen anderen Grunde, als weil er es will. Es ist ohne weiteres klar, daß eine solche Handlungsweise aus dem blinden und gesetzlosen Triebe nach absoluter Selbständigkeit entstehen mußte. Gewürdigt wird diese Maxime, wenn man sie mit der echt moralischen Maxime vergleicht. Nämlich diese will allerdings auch Freiheit und Unabhängigkeit; aber sie will nur allmählich und nach gewissen Regeln zu derselben gelangen; sie will sonach keine unbedingte und gesetzlose, sondern eine unter gewissen Einschränkungen stehende Kausalität. Der Trieb, von dem wir hier reden, fordert unbedingte und unbeschränkte Kausalität. /

Die sehr kenntlichen und sehr gemeinen Äußerungen dieser Sinnesart sind folgende: Man will allerdings guten Willen haben, und will, daß alle anderen außer uns alles von unserem guten Willen abhängen lassen; aber von Pflicht und Schuldigkeit, und Gesetz, will man schlechterdings nichts hören. Man will großmütig sein und schonend, nur nicht gerecht. Man hat Wohlwollen gegen andere, nur nicht Respekt und Achtung für ihre Rechte. Kurz, unser empirischer Wille, der wieder nur von unserem Willen abhängt, der also ein absoluter empirischer Wille ist, soll Gesetz sein für die ganze vernunftlose und freie Natur außer uns.

Jeder muß einsehen, daß diese Charakterzüge sich aus dem bloßen Triebe nach Genuß nicht erklären lassen. Jede

versuchte Erklärung dieser Art ist gezwungen, und leistet nicht, was sie leisten soll: wenn nur das Glück anderer außer uns wirklich gewollt, und dieser untaugliche Zweck nicht bloß vorgespiegelt wird, um einen noch untauglicheren, die Begierde nach bloßem Genusse, zu verstecken. Das Objekt unseres Willens ist gar nicht bestimmt durch einen möglichen Genuß, sondern es ist absolut durch den Willen bestimmt; der Form nach gerade wie bei der echt moralischen Denkart.

Dann, der Trieb behält notwendig seinen Charakter, den, daß er Achtung fordert. — *Entweder* die Durchsetzung dieser Denkart kostet keine Aufopferung an Genusse; weil man etwa keine Begierden hat, oder weil die Umstände uns keine Opfer auflegen. Dann billigt man kalt — nicht etwa sein eignes Betragen, denn man hat ja auf dasselbe als unter einer Regel stehend, nicht reflektiert; aber den Gang der Natur, oder die Handelsweise unserer Mitmenschen. Man glaubte *fordern* zu können — denn das ist eben der Charakter des Triebs nach Selbständigkeit — daß alles sich unter unserem Willen beuge: es geschieht, und es geschieht unserer Denkart nach, daran nichts weiter als was ganz recht ist und in der Ordnung. Es ist mit diesem Gelingen keine eigentliche Lust und Freude verknüpft, weil wir von der Natur keine Gunst erwarteten, sondern nur forderten, daß sie ihre Schuldigkeit tue. — Wird / hingegen uns nicht zuteil, was wir begehrten, so entsteht nicht eben Schmerz und Leiden, als ein wehmütiges niedergeschlagenes Gefühl, sondern Verdruß, als ein rüstiger Affekt; weil wir durch den Hang nach Selbständigkeit getrieben werden, und was wir wollen, entschieden fordern. Wir klagen Gott und die Natur an, über Verletzung und Versagung der Gerechtigkeit; die Menschen insbesondere über Undank und Unerkennlichkeit.

Oder die Durchsetzung einer solchen Denkart kostet Aufopferung. — Es ist sehr möglich, daß man sie mit den größten Verleugnungen durchsetze, weil jener Trieb höher ist, als der nach bloßem Genusse. Da der Trieb seinen Charakter, daß er auf Achtung gehe, beibehalten hat; so erfolgt dann *Wertachtung* seiner selbst. Es ist dabei folgendes zu

bemerken. Zuvörderst, diese Wertachtung ist nicht sowohl eine Hochschätzung unseres freien Handelns durch absolute Selbsttätigkeit, als vielmehr eine Hochschätzung unseres Charakters, als eines ruhenden, und uns gegebenen. Wir haben eine Freude darüber, uns so gut und so edel zu finden, wie wir es kaum hätten denken sollen. Daß es so sein müsse, ersieht man daraus: wir handeln nach einem blinden Triebe, also nicht eigentlich mit Freiheit und Besonnenheit; wir haben unsere Handlung nicht vor dem Handeln vorher überlegt, sondern finden sie erst, als ein Gegebenes, indem sie geschieht; wir finden die Regel, nach der sie erfolgt sein könnte, auch erst nachher; sie ist und bleibt so nach ein Gegebenes, nicht ein Selbstgemachtes, und da sie etwas Gutes sein soll, ein angebornes Gute. Dieser Zug vertritt sich sehr häufig, sowohl im gemeinsamen Leben, als in philosophischen Räsonnements. Z. B. die Behauptung von einer ursprünglichen Güte der menschlichen Natur gründet sich auf Erfahrung, wie denn auch die Verteidiger derselben gar nichts anderes vorgeben; und zwar auf die soeben beschriebene Art der Erfahrung. (Diese Behauptung ist ganz falsch. Die menschliche Natur ist ursprünglich weder gut noch böse. Sie wird erst eins von beiden durch Freiheit.)

Dann, diese Schätzung unserer selbst ist nicht eine kalte / ruhige Billigung, wie die moralische Selbstschätzung, sondern sie ist mit *Freude*, die allemal aus dem Unerwarteten hervorgeht, verknüpft; mit Freude über uns selbst, daß wir so gut sind. Daß es so sein müsse, ist daraus zu begreifen: Wir haben nach einem blinden Triebe gehandelt, und von uns nichts gefordert. Die Mittellinie, auf welche wir mit Bewußtsein neben alle unseresgleichen uns stellen, ist die Maxime des Eigennutzes; so sind einmal die Menschen alle, denken wir, und mehr ist von ihnen nicht zu fordern. Wir aber finden uns über dieses gemeine Maß der Menschheit gar sehr erhöht, wir haben ganz besondere Verdienste: Wir finden uns nicht etwa, wie wir, nach dem Sittengesetze betrachtet, uns finden würden, *so wie wir schlechthin sein sollen*: sondern wir finden uns über allen Vergleich besser, als wir zu sein eben nötig hätten. Es gibt für uns da lauter große und edle und verdienstliche Handlungen, lauter

opera supererogativa. — Um mit einem einzigen Zuge diese Sinnesart zu charakterisieren: alles, was Gott, Natur und andere Menschen für uns tun, ist absolute Schuldigkeit, diese können nie etwas darüber tun, und sind immer unnütze Knechte: alles aber, was wir für sie tun, ist Güte und Gnade. Wie wir auch handeln mögen, Unrecht können wir nie haben. Opfern wir alles unserem Genusse auf, so ist dies ganz in der Ordnung, und nichts weiter als Ausübung unseres guten und gegründeten Rechts. Verleugnen wir denselben nur einmal im allermindesten, so haben wir überflüssiges Verdienst.

Daß diese Denkart, auf ihr Prinzip zurückgebracht, unvernünftig ist, wird wohl kaum jemand leugnen; daß sie, freilich dunkel und ohne auf Begriffe gebracht zu sein, sehr häufig vorkomme, noch dazu bei denjenigen Leuten vorkomme, die für sehr rechtlich und tugendhaft gehalten werden, wird derjenige wohl ebensowenig leugnen, der die Menschen kennt und fähig ist, in ihr Inneres einzudringen. Wir wollen dabei nicht an besondere Individuen, wir wollen an die Menschheit im ganzen denken. Fast die ganze Menschengeschichte ist nichts anderes, als der Beleg zu unserer Behauptung; und nur durch Voraussetzung einer solchen Sinnesart wird dieselbe / begreiflich. Unterjochung der Leiber und der Gewissen der Nationen, Eroberungs- und Religionskriege, und alle die Untaten, wodurch die Menschheit von jeher entehrt worden, wie lassen sie sich doch erklären? Was bewog den Unterdrücker unter Arbeit und Gefahr seinen Zweck zu verfolgen? Hoffte er, daß dadurch die Quellen seiner sinnlichen Genüsse sich erweitern würden? Keineswegs. Was ich will, das soll geschehen; was ich sage, dabei soll es bleiben — war das einzige Prinzip, das ihn in Bewegung setzte.

Es ist schon oben gezeigt, daß diese Denkart nicht auf Genuß ausgeht. Der Eigendünkel, von welchem sie begleitet ist, gründet sich eben auf das Bewußtsein von Aufopferungen, deren man, seiner Meinung nach, sich gar wohl hätte überheben können. Allerdings gewährt die Befriedigung derselben hinterher einen anderen nicht sinnlichen Genuß; den der Liebkosungen, die man sich selbst macht;

aber dieser Genuß ist gar nicht der Zweck, den wir beabsichtigten, nicht die Triebfeder unserer Handlungen. Der zwar nicht deutlich gedachte, aber dunkel unsere Handlung leitende Zweck ist der, daß unsere gesetzlose Willkür über alles herrsche. *Diesem* Zwecke opfern wir den Genuß auf, und hinterher schmeicheln wir uns über unsere Uneigennützigkeit.

Wird der Mensch als Naturwesen betrachtet, so hat diese Denkart einen Vorzug vor der vorher beschriebenen, wo alles nach dem sinnlichen Genuße, den es gewährt, geschätzt wird. Sie flößt, aus diesem Standpunkte angesehen, Bewunderung ein; da hingegen derjenige, der erst berechnet haben muß, was er dabei gewinnen werde, ehe er eine Hand rührt, verachtet wird. Sie ist und bleibt doch immer Unabhängigkeit von allem außer uns; ein Beruhen auf sich selbst. Man könnte sie *heroisch* nennen. Sie ist auch die gewöhnliche Denkart der Helden unserer Geschichte. — Betrachtet man sie aber in moralischer Rücksicht, so hat sie nicht den geringsten Wert, weil sie nicht aus Moralität hervorgeht. Ja, sie ist gefährlicher, denn die erste, bloß sinnliche. Es wird durch sie zwar nicht das Prinzip der Sittlichkeit, (denn ein solches ist in dieser Denkart gar nicht vorhanden) aber die Beurteilung / der materiellen Handlungen, die aus demselben Prinzip hervorgehen, wird verfälscht und verunreinigt, indem man sich gewöhnt, das Pflichtmäßige als verdienstlich und edel zu betrachten. Der Zöllner und Sünder hat zwar keinen größeren Wert, als der sich gerecht dünkende Pharisäer; denn beide haben nicht den mindesten Wert; aber der erstere ist leichter zu bessern, als der letztere.

IV.

Der Mensch hat nichts weiter zu tun, als jenen Trieb nach absoluter Selbständigkeit, der als blinder Trieb wirkend einen sehr unmoralischen Charakter hervorbringt, zum klaren Bewußtsein zu erheben; und dieser Trieb wird durch diese bloße Reflexion sich in demselben in ein absolut gebietendes Gesetz verwandeln, wie schon oben ge-

zeigt worden. Wie jede Reflexion das Reflektierte beschränkt, so wird auch er durch diese Reflexion beschränkt, und zufolge dieser Beschränkung aus einem blinden Triebe nach absoluter Kausalität ein Gesetz bedingter Kausalität. Der Mensch weiß nun, daß er etwas schlechthin soll.

Soll nun dieses Wissen in Handlung übergehen, so wird dazu erfordert, daß der Mensch sich zur Maxime mache, stets und in jedem Falle zu tun, was die Pflicht fordert, *darum weil sie es fordert*. — Das letztere liegt schon im Begriffe einer Maxime; welche ja die höchste und absolute Regel ist, die keine andere über sich erkennt.

Es ist schlechthin unmöglich, und widersprechend, daß jemand bei dem deutlichen Bewußtsein seiner Pflicht im Augenblicke des Handelns, mit gutem Bewußtsein, *sich entschliefse, seine Pflicht nicht zu tun*; daß er gegen das Gesetz sich empörend ihm den Gehorsam verweigere, und es sich zur Maxime mache, nicht zu tun, was seine Pflicht ist, *darum weil es seine Pflicht ist*. Eine solche Maxime wäre teuflisch: aber der Begriff des Teufels widerspricht sich selbst, und hebt sonach sich auf. — Wir beweisen dies folgendermaßen; der Mensch ist sich seiner Pflicht klar bewußt, heißt; er als Intelligenz fordert von sich schlechthin, etwas zu tun: — er entschließt sich mit gutem Bewußtsein gegen seine Pflicht / zu handeln, heißt; er fordert von sich in demselben ungeteilten Momente, dasselbe nicht zu tun. Es wären sonach in demselben Momente durch dasselbe Vermögen in ihm widersprechende Forderungen, welche Voraussetzung sich selbst vernichtet, und der klarste offenbarste Widerspruch ist.

Aber es ist sehr möglich, daß man das klare Bewußtsein der Anforderung der Pflicht in sich *verdunkle*. Nämlich, nur durch einen Akt der absoluten Spontaneität entsteht jenes Bewußtsein; und nur durch Fortsetzung jenes Akts der Freiheit bleibt es; hört man auf zu reflektieren, so verschwindet es. (Es ist hier derselbe Fall, wie bei vielen Begriffen der transzendentalen Philosophie. Sobald man sich von dem höheren Gesichtspunkte herabsetzt, auf welchem allein sie möglich sind, so verschwinden dieselben in Nichts.) Die Sache verhält demnach sich so: wird auf die

Anforderung des Gesetzes fortdauernd reflektiert, bleibt sie uns vor Augen, so ist es unmöglich, nicht nach ihr zu handeln, und ihr zu widerstehen. Verschwindet sie uns, so ist es unmöglich, nach ihr zu handeln. In beiden Fällen also herrscht Notwendigkeit; und wir scheinen hier in einen intelligiblen Fatalismus, nur von einem niederen Grade, als der gewöhnliche, zu geraten. Nämlich im gewöhnlichen wirkt einmal das ohne alles Zutun der Freiheit vorhandene Sittengesetz im Menschen Bewußtsein seiner selbst, und eine ihm entsprechende Handlung; ein andermal hat es diese Kraft nicht, und es ist in Ermangelung dieser Triebfeder eine niedere bestimmend. Dieses System ist schon abgewendet, durch die nicht unwichtige Einsicht, daß das Sittengesetz gar nicht so etwas ist, welches ohne alles Zutun in uns sei, sondern daß es erst durch uns selbst gemacht wird. Aber in dem gegenwärtigen Systeme dauert das Bewußtsein desselben entweder fort, und dann bewirkt es notwendig die moralische Handlung; oder es verschwindet, und dann ist ein moralisches Handeln unmöglich. Der Anschein des Fatalismus verschwindet sogleich, wenn man darauf merkt, daß es ja von unserer Freiheit abhängt, ob jenes Bewußtsein fortduere, oder sich verdunkle. Es verhält sich hiermit, wie mit den oben angezeigten verschiedenen Reflektionspunkten. /

Ferner bemerke man wohl, daß auch dieser Akt der Freiheit, durch welchen man jenes Bewußtsein entweder klar erhält, oder es verdunkeln läßt, ein absolut erster und darum unerklärlicher Akt ist. Nämlich, es geschieht nicht etwa nach einer Maxime, also mit dem Bewußtsein dessen, was ich tue, und der Freiheit, mit welcher ich es tue, daß ich die Anforderung des Gesetzes in mir verdunkle. Dies wäre die oben als widersprechend aufgereizte Empörung wider das Gesetz. Es geschieht schlechthin, weil es geschieht; schlechthin ohne einen höheren Grund. Oder um es noch von einer anderen Seite zu zeigen: das Verschwinden des Bewußtseins der Pflicht ist eine *Abstraktion* von derselben. Nun gibt es zwei sehr verschiedene Arten der Abstraktion. Ich abstrahiere entweder mit deutlichem Bewußtsein, nach einer Regel; oder die Abstraktion entsteht mir von selbst,

auch wo ich nicht abstrahieren sollte, durch *unbestimmtes* Denken, durch welches z. B. alle Formular-Philosophie zustande kommt. Das Verschwinden, von welchem hier geredet wird, ist eine Abstraktion von der letzteren Art; ein unbestimmtes Denken, das gegen die Pflicht läuft, indem ja das bestimmte Bewußtsein der Pflicht selbst Pflicht ist. — Es geschieht im Gegenteil durch einen absolut anfangenden Akt, daß ich das Bewußtsein der Pflicht klar erhalte. Es läßt darüber nur soviel sich sagen. Durch die Gedankenlosigkeit, und Unaufmerksamkeit auf unsere höhere Natur, mit welcher unser Leben notwendig anhebt, gewöhnen wir uns an diese Gedankenlosigkeit, und gehen so hin in dem gewohnten Geleise: ohne daß dadurch gesagt werden solle; wir könnten uns nicht durch Freiheit über diesen Zustand erheben. Ebenso werden wir auch im Gegenteil uns an festes Nachdenken und Aufmerksamkeit auf das Gesetz *gewöhnen*; ohne daß dadurch Notwendigkeit erfolge. Die Übung und Aufmerksamkeit, das Wachen über uns selbst, muß immer fortgesetzt werden; und niemand ist seiner Moralität, ohne fortgesetzte Anstrengung, einen Augenblick sicher. Kein Mensch, ja, soviel wir einsehen, kein endliches Wesen wird im Guten *bestätigt*.

Das bestimmte klare Bewußtsein verschwindet. Es lassen sich dabei zwei Fälle denken. Entweder dieses Bewußtsein verschwindet uns ganz, und es bleibt bis zum Handeln gar kein Gedanke an Pflicht übrig. Dann handeln wir entweder nach der Maxime des Eigennutzes, oder nach dem blinden Triebe, unsern gesetzlosen Willen überall herrschend zu machen. Beide Charaktere sind schon oben beschrieben.

Oder es bleibt uns ein Bewußtsein der Pflicht überhaupt, nur ein unbestimmtes. — Es kommt hier zuvörderst darauf an, daß man überhaupt einsehe, wie ein bestimmtes Bewußtsein in ein unbestimmtes und schwankendes sich verwandeln könne. — Alles unser Bewußtsein hebt mit Unbestimmtheit an; denn es hebt mit der Einbildungskraft an, welche ein schwebendes und zwischen Entgegengesetzten schwankendes Vermögen ist. Erst durch den Verstand wird das Produkt dieses Schwankens, das noch keine schar-

fen Umriss hat, bestimmt und fixiert. Aber auch nachdem es schon bestimmt und fixiert ist, kann es sehr leicht geschehen, daß man die scharfe Grenze wieder fahren lasse, und das Objekt lediglich in der Einbildungskraft halte. Dies geschieht mit Bewußtsein in der *willkürlichen* Abstraktion, wenn ich einen Gemeinbegriff bilde; da lasse ich die individuellen Bestimmungen aus, und erhebe eben dadurch meinen Begriff zu einem allgemeinen. Hier wird jedoch der Begriff allerdings bestimmt. Daß er in dem und dem Grade unbestimmt ist, darin eben besteht seine Bestimmtheit. — Es geschieht ohne Bewußtsein, bei Zerstreuung und Gedankenlosigkeit. Bei weitem die wenigsten Menschen fassen die Gegenstände bestimmt und scharf auf. Die Objekte schweben denselben nur so vorüber, wie im Traume, und mit einem Nebel bedeckt. Ist denn dann ihr Verstand gar nicht tätig gewesen? Jawohl, außerdem entstünde auch nicht das geringste Bewußtsein. Die Bestimmtheit entschlüpft ihnen nur sogleich wieder; und der Durchgang durch die Regionen des Verstandes ist schnell vorübergehend. Auch in Absicht seiner Unbestimmtheit ist ein so entstandener Begriff unbestimmt. Er schwebt zwischen mehrerer oder minderer Unbestimmtheit, ohne Zutun der Urteilkraft. — Dies ist nun hier der vorausgesetzte Fall mit dem Pflichtbegriffe, er verdunkelt sich von selbst, weil ich ihn nicht festhalte. /

Es liegt im Pflichtbegriffe, wie er in einem bestimmten Falle gedacht wird, dreierlei Bestimmtes, das seine Bestimmtheit verlieren kann. — Zuvörderst ist in jedem bestimmten Falle irgendeine bestimmte Handlung unter allen möglichen Pflicht, und alle übrigen außer ihr sind pflichtwidrig. Nur der Begriff von *dieser* Handlung ist begleitet von dem oben beschriebenen Gefühle der Gewißheit und Überzeugung. Diese Bestimmtheit der Handlung entschlüpft uns; indem der Pflichtbegriff seiner Form nach bleibt. Wir begreifen etwas anderes als Pflicht, das wir vielleicht auch unseres Wissens um der Pflicht willen tun mögen; das aber, nur ohne unser Wissen, wenn wir nämlich ehrlich zu Werke gehen, durch irgendeine Neigung gefordert und bestimmt werden muß, da wir den eigentlichen Leitfaden des Gewissens schon verloren haben. Wir täu-

schen uns dann selbst über das, was unsere Pflicht ist, und handeln, wie man gewöhnlich sagt, aus einem irrenden Gewissen. Aber dieser Irrtum ist und bleibt unsere Schuld. Hätten wir unsere Einsicht in die Pflicht, die schon da war, festgehalten, (und das hängt lediglich ab von unserer Freiheit,) so hätten wir nicht geirrt. Es waltet hier ein sehr gefährlicher Selbstbetrug, gegen welchen man auf seiner Hut zu sein sehr nötig hat. — Wenn wir nur ehrlich zu Werke gehen, sagte ich soeben: denn es ist sehr wohl möglich, daß jemand nur anderen vorspiegele, er tue aus Pflicht, wovon er selbst gar wohl weiß, daß er es aus Eigennutz tut, und daß es die Pflicht von ihm gar nicht fordert, und daß er um die Pflicht sich gar nicht kümmert, weil er etwa ein dogmatisch Ungläubiger ist. Ein solcher ist ein grober Heuchler und gehört nicht in die gegenwärtige Klasse.

Zweitens ist in der Pflichterkenntnis bestimmt, daß *gerade in diesem Falle* auf eine gewisse Art gehandelt werden solle. Diese Bestimmtheit der gegenwärtigen Zeit kann uns entfallen; und dann erscheint das Gebot als ein solches, das auf keine bestimmte Zeit geht, das allerdings Gehorsam fordert, aber eben nicht auf der Stelle; mit dessen Ausführung man sich eben nicht zu übereilen hat. Daher kommt das Aufschieben der Besserung; der Gedanke, daß man nur noch / erst diese oder jene Lust genießen, diesen oder jenen sträflichen Plan ausführen, und alsdann ernstlich an seine Besserung denken wolle. — Diese Denkart ist theils ganz *verwerflich*: das Sittengesetz gibt keine Bedenkzeit und keinen Aufschub, sondern es verlangt jedesmal, so wie es redet, Gehorsam auf der Stelle; theils ist sie gefährlich: denn hat man das Aufschieben einmal gelernt, so wird man es leicht immer fortsetzen. Die Zeit, da man keine Lieblingswünsche mehr haben wird, deren Erfüllung man erst abwarten möchte, wird nie kommen; denn der Mensch wünscht immer. — Ein solcher ist träge, und verlangt durch eine fremde Macht aus der Reihe,¹ in der er sich nun einmal befindet, herausgeworfen zu werden; aber eine solche

¹ Ruhe(?) (Konjektur von J. H. Fichte).

Macht gibt es nicht. Die Allmacht selbst vermag nicht, was er begehrt.

Endlich ist die Anforderung der Pflicht ihrer *Form* nach, *als Pflicht*, bestimmt; sie verlangt schlechterdings, und mit Nachsetzung aller anderen Triebe Gehorsam. Läßt man diese Bestimmtheit in sich dunkel werden, so erscheint uns das Pflichtgebot nicht mehr als Gebot, sondern nur etwa als guter Rat, dem man folgen könne, wenn es uns beliebt, und nicht zu viel Verleugnung kostet; dem aber allenfalls sich auch etwas abdingen lasse. Man macht in diesem Zustande sich eine gemischte Maxime, geht nicht eben allenthalben auf den größten Genuß aus, und fragt nur nach ihm; bescheidet sich vielmehr, hier und da auch eine Pflicht tun zu müssen, opfert der Pflicht etwa diejenigen Genüsse auf, die uns außerdem nicht reizen, der Verschwender den Geiz, der Ehrsüchtige Lüste, die ihn um seine Ehre bringen könnten, behält sich aber diejenigen vor, die uns die liebsten sind; macht so einen Vertrag zwischen dem Gewissen und der Begier, und glaubt sich mit beiden zugleich abgefunden zu haben.

Diese Denkart ist es, welche frech vorgibt, man *könne* nicht so leben, wie es das Sittengesetz verlange; die pünktliche Ausübung desselben sei unmöglich: ein Vorgeben, das im gemeinen Leben sehr häufig ist, das sich aber von ihm aus auch / in philosophische und theologische Systeme eingeschlichen. Von was für einer Unmöglichkeit mag doch hier die Rede sein? Daß wir oft unseren festesten Willen wegen äußerer Verhinderungen, in der Welt außer uns nicht realisieren können, mag wohl sein: die Ausführung aber fordert das Sittengesetz auch nicht unbedingt, sondern nur, daß wir alle unsere Kräfte anstrengen, nur tun, was wir tun können; und warum sollten wir denn nicht tun können was wir tun können? Nur daß wir nicht das Gegenteil von unserer Pflicht tun, fordert das Sittengesetz. Und warum sollen wir denn dies nicht unterlassen können? Welche Macht könnte denn uns freie Wesen zum Handeln zwingen? — Wenn wir diesen oder jenen Genuß, diesen oder jenen Besitz usf. behalten, diese oder jene Neigung befriedigen wollen, können wir nicht: das ist's, was jener

Vorwand eigentlich sagen will. Die Pflicht fordert von uns jene Opfer. Wir können nicht beides zusammen sein. — Aber wer sagt denn auch, daß wir das erste behalten sollen? Es soll für die Pflicht alles, Leben und Ehre, und was dem Menschen teuer sein kann, aufgeopfert werden. Dies ist unsere Meinung. Wir haben gar nicht behauptet, daß immer und in jedem Falle die Befriedigung des Eigenntuzes und die Erfüllung der Pflicht beisammenstehen könne. Das erstere soll aufgegeben werden. Also, wir *wollen* nur nicht. Wir können es nur über unseren Willen nicht erhalten, jene Opfer zu bringen. Aber dann mangelt es ja offenbar am Willen und nicht am Können. — Zeugt irgend etwas schreiend von der weiten Verbreitung des menschlichen Verderbens und von der Schamlosigkeit desselben, so ist es diese widersprechende und gänzlich unvernünftige Ausflucht, die doch gesagt, und wieder gesagt, von den verständigsten Leuten gesagt und verteidigt wird, und die mehrere Sittenlehrer sich wirklich gefallen lassen, und sich darauf ernsthaft einlassen, als ob sie einen Grad von Vernünftigkeit hätte.

(So ist es auch anderwärts, — wenn von Ausführung des durch reine Vernunft Geforderten, auch in technisch-praktischer Rücksicht geredet wird; und der Satz: wir können nicht; bedeutet überall immer dasselbe. Wenn z. B. eine gründliche / Verbesserung der Staatsverfassung gefordert wird, so antwortet man: diese Vorschläge sind unausführbar — verstehe, *wenn die alten Mißbräuche bleiben sollen*. Aber wer sagt denn auch, daß diese bleiben sollen?)

Diese drei verschiedenen Weisen die Strenge des Sittengesetzes zu umgehen, können vereinigt sein. Der Zustand des Menschen, ist besonders um der letzteren willen gefährlich. Hat man sich einmal überredet, daß man mit der Strenge des Gesetzes sich abfinden könne, so bleibt es gar leicht das ganze Leben hindurch dabei, wenn nicht etwa eine starke Erschütterung von außen hinzukommt, die uns eine Veranlassung wird, in uns zu gehen; und insofern ist der Sünder weit leichter zu bessern, als ein eingebildeter Gerechter von der letzten Klasse.

Anhang

Um die Lehre von der Freiheit in das hellste Licht zu setzen, und den Fatalismus bis in seine äußersten Schlupfwinkel zu verfolgen, nehmen wir noch besondere Rücksicht auf Kants Behauptung *von einem radikalen Bösen* im Menschen.

Wir haben das Böse im Menschen so erklärt. Zum Bewußtsein seiner selbst kommen muß jeder, wenn er ein Mensch soll genannt werden können. Dazu gehört nichts weiter, als daß er der Freiheit in der Wahl seiner Handlungen sich bewußt werde. Dieses Bewußtsein tritt schon dadurch ein, daß er unter dem Mannigfaltigen, welches der bloße Naturtrieb von ihm fordert, eine Auswahl treffen lernt. Er wird dann dunkel, oder wenn er mehr Verstand und Nachdenken erhält, deutlich nach *der Maxime des Eigennutzes* handeln; und insofern kann man ihm mit *Reinhold* einen eigennützigen Trieb, den er selbst aber erst durch die frei gewählte Maxime eigennützig gemacht hat, beilegen; denn der bloße Naturtrieb ist keineswegs ein eigennütziger oder tadelswürdiger, sondern ihn zu befriedigen ist selbst Pflicht, wie wir zu seiner Zeit sehen werden. Auf dieser Stufe wird er nun leicht beharren, da nichts ihn weiter treibt, und gar keine Notwendigkeit obwaltet, daß er auf seine höheren Anlagen reflektiere. /

Hätten wir bloß gesagt: auf dieser Stufe *kann* der Mensch beharren, wenn er will, so hätte es damit kein weiteres Bedenken. Wir hätten eine bloß problematische Behauptung aufgestellt. Aber wie kommen wir zu der kategorischen, und positiven: es ist zwar nicht notwendig, aber es ist zu erwarten, daß er darauf bleibe? Was behaupten wir denn da eigentlich, und welches ist das *Positive*, das wir unvermerkt voraussetzen?

Dies ist's, was wir voraussetzen: der Mensch werde nichts tun, das nicht schlechthin notwendig sei, und das er nicht, durch sein Wesen gedrungen, tun *müsse*. Wir setzen sonach eine ursprüngliche Trägheit zur Reflexion, und, was daraus folgt, zum Handeln nach dieser Reflexion voraus. — Dies wäre sonach ein wahres positives radikales Übel;

nicht etwas nur Negatives, wie es bisher den Anschein gehabt hat. So mußte es denn auch sein. Wir müssen ein Positives haben, um nur das Negative erklären zu können.

Und was berechtigt uns zu einer solchen Voraussetzung? Ist es bloß die Erfahrung? *Kant* scheint dies anzunehmen; ohnerachtet er übrigens dasselbe folgert, was wir sogleich folgern werden. Aber die bloße Erfahrung würde uns nicht zu einer so allgemeinen Voraussetzung berechtigen. Es muß sonach wohl einen Vernunftgrund für jene Behauptung geben, der nur nicht etwa Notwendigkeit erzeuge, indem dadurch die Freiheit aufgehoben würde, sondern nur jene Allgemeinheit der Erfahrung erklärbar mache.

Der Natur überhaupt, als solcher, ist eine Kraft der Trägheit (*vis inertiae*) zuzuschreiben. Es geht dies aus dem Begriffe der Wirksamkeit eines freien Wesens hervor, die notwendig in die Zeit fallen muß, wenn sie wahrnehmbar sein soll, und dies nicht könnte, wenn sie nicht gesetzt würde, als durch die Objekte aufgehalten. Zwar scheint der Begriff einer Kraft der Trägheit widersprechend, aber er ist nichtsdestoweniger reell; es kommt nur darauf an, daß wir ihn richtig fassen. — Die Natur, als solche, als Nicht-Ich, und Objekt überhaupt, hat nur Ruhe, nur Sein: sie ist, was sie ist, und insofern ist ihr gar keine tätige Kraft zuzuschreiben. Aber sie / hat eben, um zu bestehen, ein Quantum Tendenz oder Kraft zu *bleiben*, was sie ist. Hätte sie diese nicht, so bestünde sie keinen Augenblick in ihrer Gestalt, würde unaufhörlich verwandelt, hätte sonach eigentlich gar keine Gestalt, und wäre nicht, was sie ist. Wird nun durch eine entgegengesetzte Kraft eingewirkt auf sie, so wird sie notwendig mit aller Kraft, die sie hat, zu bleiben was sie ist, widerstehen; und jetzt erst wird durch Beziehung auf die entgegengesetzte Tätigkeit selbst Tätigkeit, was vorher nur Trägheit war; beide Begriffe sind synthetisch vereinigt, und dies soll eben *eine Kraft der Trägheit* bedeuten.

Wir selbst sind auf dem angezeigten Gesichtspunkte nichts mehr als *Natur*. Unsere Kräfte sind Kräfte der Natur; und ob es gleich die Freiheit ist, die sie belebt, indem die Kausalität der Natur mit dem Triebe zu Ende ging, so ist doch die Richtung absolut keine andere, als diejenige,

welche die Natur, ihr selbst überlassen, gleichfalls genommen haben würde. Ferner ist selbst dies, daß wir auf dem beschriebenen Reflexionspunkte stehen, da es ja notwendig ist, gleichfalls zu betrachten, als Folge des Mechanismus. Wir sind also in jeder Betrachtung Natur. Was aber der ganzen Natur zukommt, muß auch dem Menschen, inwiefern er Natur ist, zukommen; das Widerstreben aus seinem Zustande herauszugehen, die Tendenz in dem gewohnten Geleise zu verbleiben.

(So allein läßt sich eine allgemeine Erscheinung in der Menschheit erklären, die über alles menschliche Handeln sich erstreckt; *die Möglichkeit der Angewöhnung*, und der Hang, bei dem Gewohnten zu bleiben. Jeder Mensch, selbst der kräftigste und tätigste, hat seinen Schlendrian, wenn man uns erlaubt, uns dieses niedrigen, aber sehr bezeichnenden Ausdruckes zu bedienen; und wird lebenslänglich gegen ihn zu kämpfen haben. Dies ist die Kraft der Trägheit unserer Natur. Selbst die Regelmäßigkeit, und Ordnung der meisten Menschen ist nichts anderes, als jener Hang zur Ruhe, und zum Gewohnten. Es kostet stets Mühe sich loszureißen. Gelingt es auch einmal, und dauert die erhaltene Erschütterung in einigen Nachklängen fort, so verfällt doch der Mensch, sobald er aufhört / über sich selbst zu wachen, gar bald wieder in die gewohnte Trägheit zurück.)

Man denke sich den Menschen in dem beschriebenen Zustande. Da er überhaupt seinem ursprünglichen Wesen nach, wenngleich nicht in der Wirklichkeit, frei ist, und unabhängig von der Natur, so soll er immer aus diesem Zustande sich losreißen; und *kann* es auch, wenn man ihn als absolut frei betrachtet: aber ehe er durch Freiheit sich losreißen kann, muß er erst frei sein. Nun ist es gerade seine Freiheit selbst, welche gefesselt ist; die Kraft, durch die er sich helfen soll, ist gegen ihn im Bunde. Es ist gar kein Gleichgewicht errichtet; sondern es ist ein Gewicht seiner Natur da, das ihn hält, und gar kein Gegengewicht des Sittengesetzes. Nun ist zwar wahr, daß er absolut in die andere Waagschale treten, und jenen Streit entscheiden *soll*; es ist wahr, daß er auch wirklich Kraft in sich hat, ins

unendliche sich soviel Gewicht zu geben, als nötig ist, um seine Trägheit zu überwiegen: und daß er in jedem Augenblicke durch einen Druck auf sich selbst, durch den bloßen Willen, diese Kraft aus sich herausheben kann: aber wie soll er auch nur zu diesem Willen, und zu diesem ersten Drucke auf sich selbst kommen? Aus seinem Zustande geht ein solcher keineswegs hervor; sondern vielmehr das Gegenteil, das ihn hält und fesselt. Nun ist auch dies wahr, daß dieser erste Anstoß daraus nicht hervorgehen soll, noch kann, sondern absolut aus seiner Selbstthätigkeit. Aber wo ist denn in seinem *Zustande*, die Stelle, aus welcher er jene Kraft hervorbringen könnte? — Absolut nirgends. Sieht man die Sache natürlich an, so ist es schlechthin unmöglich, daß der Mensch sich selbst helfe; so kann er gar nicht besser werden. Nur ein Wunder, das er aber selbst zu tun hätte, könnte ihn retten. (Diejenigen sonach, welche ein *servum arbitrium* behaupteten, und den Menschen als einen Stock und Klotz charakterisierten, der durch eigne Kraft sich nicht aus der Stelle bewegen könnte, sondern durch eine höhere Kraft angeregt werden müßte, hatten vollkommen recht, und waren konsequent, wenn sie vom *natürlichen Menschen* redeten, wie sie denn taten.) /

Trägheit sonach, die durch lange Gewohnheit sich selbst ins unendliche reproduziert, und bald gänzlich Unvermögen zum Guten wird, ist das wahre, angeborene, in der menschlichen Natur selbst liegende radikale Übel: welches sich aus derselben auch gar wohl erklären läßt. Der Mensch ist von Natur *faul*, sagt Kant sehr richtig.

Aus dieser Trägheit entspringt zunächst *Feigheit*; das zweite Grundlaster der Menschen. Feigheit ist die *Trägheit*, in der Wechselwirkung mit anderen unsere Freiheit und Selbstständigkeit zu behaupten. Jeder hat Mut genug gegen denjenigen, von dessen Schwäche er schon entschieden überzeugt ist; hat er aber diese Überzeugung nicht, bekommt er mit einem zu tun, in welchem er mehr Stärke — sie sei, von welcher Art sie wolle — vermutet, als in sich selbst, so erschrickt er vor der Kraftanwendung, der es bedürfen werde, seine Selbstständigkeit zu behaupten, und gibt nach. — Nur so ist die Sklaverei unter den Menschen, die

physische sowohl als die moralische, zu erklären; die Untertänigkeit und die Nachbeterei. Ich erschrecke vor der körperlichen Anstrengung des Widerstandes, und unterwerfe meinen Leib; ich erschrecke vor der Mühe des Selbstdenkens, die mir jemand durch Anmutung kühner und verwickelter Behauptungen anträgt, und glaube lieber seiner Autorität, um nur schnell seiner Anforderungen mich zu entledigen. (Es gibt immer Menschen, die da herrschen wollen; den Grund haben wir oben gesehen. Diese sind die wenigeren und die stärkeren. Sie haben einen rüstigen und kühnen Charakter. Wie kommt es doch, daß die einzelnen, die vereint stärker sein würden, sich jenen unterwerfen? So geht es zu. Die Mühe, die ihnen der Widerstand machen würde, fällt ihnen schmerzhafter, als die Sklaverei, der sie sich unterwerfen, und in der sie es auszuhalten, hoffen. Die mindeste Kraftäußerung ist dem gewöhnlichen Menschen weit schmerzhafter, als tausendfaches Leiden, und er mag lieber alles erdulden, als einmal handeln. Bei jenem bleibt er doch in Ruhe, und gewöhnt sich daran. So tröstete jener Matrose sich lieber mit der Hoffnung daß er es in der Hölle werde aushalten können, als daß er in diesem / Leben sich gebessert hätte. Dort sollte er nur leiden; hier hätte er tun müssen.)

Der Feige tröstet bei dieser Unterwerfung, die ihm doch nicht von Herzen geht, sich besonders der List und des Betrugs; denn das dritte Grundlaster der Menschen, das aus der Feigheit natürlich entsteht, ist die *Falschheit*. Der Mensch kann seine Selbstheit nicht so ganz verleugnen, und einem anderen aufopfern wie er wohl etwa vorgibt, um der Mühe, sie im offenen Kampfe zu verteidigen, überhoben zu sein. Er sagt dies daher nur so, um sich seine Gelegenheit besser zu ersehen, und seinen Unterdrücker dann zu bekämpfen, wenn die Aufmerksamkeit desselben nicht mehr auf ihn gerichtet sein wird. Alle Falschheit, alles Lügen, alle Tücke und Hinterlist kommt daher, weil es Unterdrücker gibt; und jeder, der andere unterjocht, muß sich darauf gefaßt halten. — Nur der Feige ist falsch. Der Mutige lügt nicht, und ist nicht falsch: aus Stolz und Charakterstärke, wenn es nicht aus Tugend ist.

Dies ist das Bild des gewöhnlichen natürlichen Menschen. Des *gewöhnlichen* sage ich; denn der außergewöhnliche, und von der Natur vorzüglich begünstigte hat einen rüstigen Charakter, ohne in moralischer Rücksicht im mindesten besser zu sein, er ist weder träge, noch feig, noch falsch, aber er tritt übermütig alles um sich herum nieder, und wird Herr, Unterdrücker derer, die gerne Sklaven sind.

Diese Schilderung mag häßlich und widerlich scheinen. Nur erhebe man dabei nicht das übliche Seufzen, oder Schmähen, über die Unvollkommenheit der menschlichen Natur. — Gerade, daß diese Züge euch als häßlich erscheinen, beweist den Adel und die Erhabenheit der Menschheit. Findet ihr es denn ebenso häßlich, daß das stärkere Tier das schwächere frißt, und das schwächere das stärkere überlistet? Ohne Zweifel nicht; ihr findet dieses natürlich, und in der Ordnung. Bei dem Menschen findet ihr es nur darum anders, weil es euch gar nicht möglich ist, denselben als ein bloßes Naturprodukt zu betrachten, sondern ihr genötigt seid, ihn als ein über alle Natur erhabenes, freies, und übersinnliches Wesen / zu denken. Selbst, daß der Mensch des Lasters sich fähig findet, zeigt, daß er zur Tugend bestimmt ist. — Dann, was wäre die Tugend, wenn sie nicht tätig errungenes Produkt unserer eignen Freiheit, nicht Erhebung in eine ganz andere Ordnung der Dinge wäre? — Endlich, wer kann nach der *hier gegebenen Begründung dieser Züge* denken, daß dieselben, bloß für die *menschliche* Gattung gelten, daß sie nur dieser als etwas Fremdartiges durch einen feindseligen Dämon angeworfen worden, und daß irgendein anderes *endliches* Vernunftwesen anders sein könnte. Sie gehen ja nicht aus einer besonderen Beschaffenheit unserer Natur, sondern aus dem Begriffe der Endlichkeit überhaupt hervor. Mag man sich doch Cherubinen und Seraphinen denken; sie können wohl den weiteren Bestimmungen, keineswegs aber den Grundzügen nach anders gedacht werden, als der Mensch. Der Heilige ist nur Einer; und alles Geschöpf ist von Natur notwendig unheilig und unrein, und kann nur durch eigne Freiheit sich zur Moralität erheben.

Wie soll nun bei dieser eingewurzelten Trägheit, welche gerade die einzige Kraft lähmt, durch die der Mensch sich helfen soll, ihm geholfen werden? — Was fehlt ihm denn eigentlich. Nicht die Kraft? diese hat er wohl, aber das Bewußtsein derselben, und der Antrieb sie zu gebrauchen. Dieser kann nicht von innen kommen, aus den angeführten Gründen. Soll er nicht durch ein Wunder entstehen, sondern auf natürlichem Wege, so muß er von außen kommen.

Er könnte ihm nur durch den Verstand kommen, und das gesamte theoretische Vermögen, welches allerdings gebildet werden kann. Das Individuum müßte sich selbst in seiner verächtlichen Gestalt erblicken, und Abscheu für sich empfinden: es müßte Muster erblicken, die ihn¹ emporheben, und ihm ein Bild zeigten, wie er¹ sein sollte, ihm Achtung, und mit ihr die Lust einflößen, dieser Achtung sich selbst auch würdig zu machen. Einen anderen Weg der Bildung gibt es nicht. Dieser gibt das, was da fehlt, Bewußtsein und Antrieb. Die Besserung und Erhebung aber hängt immerfort, wie sich ver- / steht, ab, von der eignen Freiheit; wer diese eigne Freiheit auch dann noch nicht braucht, dem ist nicht zu helfen.

Woher aber sollen nun diese äußeren Antriebe unter die Menschheit kommen. — Da es jedem Individuum, ohnerachtet seiner Trägheit, doch immer möglich bleibt, sich über sie zu erheben, so läßt sich füglich annehmen, daß unter der Menge der Menschen einige sich wirklich emporgehoben haben werden zur Moralität. Es wird notwendig ein Zweck dieser sein, auf ihre Mitmenschen einzuwirken, und auf die beschriebene Art auf sie einzuwirken.

So etwas nun ist die *positive Religion*; Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf andere zur Entwicklung des moralischen Sinns zu wirken. Diese Veranstaltungen können wegen ihres Alters, wegen ihres allgemeinen Gebrauchs, und Nutzens etwa noch mit einer besonderen Autorität versehen sein: welche denen, die ihrer bedürfen, sehr nützlich sein mag. — Vorerst nur zur Er-

¹ eigentlich: es.

regung der Aufmerksamkeit: denn etwas anderes — Glauben auf Autorität und blinden Gehorsam, können sie nicht bezwecken, ohne die Menschen von Grund aus unmoralisch zu machen: wie oben gezeigt worden.

Es ist sehr natürlich, daß jene Menschen, aus deren Innerem sich durch ein wahres Wunder, und durch gar keine natürliche Ursache, wie wir gesehen haben, jener moralische Sinn entwickelte, den sie vielleicht bei keinem ihrer Zeitgenossen antrafen, dieses Wunder sich so deuteten, daß es durch ein geistiges, und intelligibles Wesen außer ihnen bewirkt sei: und wenn sie unter sich selbst *ihr empirisches Ich* verstunden, so hatten sie ganz recht. Es ist möglich, daß diese Deutung bis auf unsere Zeiten herabgekommen sei. Sie ist theoretisch wahr in dem angezeigten Sinne; sie ist, auch wenn sie nicht so genau bestimmt wird, ganz unschädlich; *wenn nur durch sie kein blinder Gehorsam erzwungen werden soll*; und jeder wird es mit seinem Glauben daran halten, wie er, seiner Überzeugung nach, kann: sie ist, in praktischer Beziehung für die meisten Menschen ganz indifferent. /

Zweiter Abschnitt der Sittenlehre im eigentlichen Verstande

Über das Materiale des Sittengesetzes; oder systematische Übersicht unserer Pflichten

§ 17

Einleitung oder Erörterung unserer Aufgabe

Wir müssen wissen, wonach wir fragen; wir müssen schon im voraus uns einen Plan der Beantwortung unserer Frage machen. Dies ist die Absicht des gegenwärtigen Paragraphen. Ich muß an einiges Alte erinnern.

I.

Ich habe Kausalität heißt bekanntermaßen: das, was ich mir als Zweck vorsetzte, trifft in der Erfahrung ein. Wir haben von dem transzendentalen Gesichtspunkte aus gesehen, daß diese Übereinstimmung der Wahrnehmung mit dem Willen in ihrem höchsten Grunde nichts anderes ist, als eine Übereinstimmung unseres empirischen, durch absolute Spontaneität, bestimmten Seins, mit unserem Urtriebe; bestimme ich mich zu etwas, das mein ursprünglicher Trieb wirklich fordert, so werde ich, das in der Zeit Bestimmte, mit mir, dem Ursprünglichen, aber ohne alles mein Bewußtsein Vorhandenen, in Übereinstimmung gesetzt: es entsteht dadurch ein Gefühl des Zwangs: denn ich fühle dann mich *ganz*; und dieses Gefühl ist eine Wahrnehmung, wie oben weiter auseinandergesetzt worden. /

Nun geht der ursprüngliche Trieb auf gar mancherlei, denn er ist mir für alle Ewigkeit gegeben; in alle Ewigkeit ist alle meine Existenz und alle meine Erfahrung nichts weiter, als eine Analyse desselben. Zwar kann er nur allmählich, und indem durch Zwischenzustände hindurchgegangen wird, selbst in einzelnen Fällen befriedigt werden, nach dem Obigen: aber selbst in einzelnen Fällen läßt sich das, wonach er strebt, durch die freie Reflexion in ein Mannigfaltiges einteilen. (Der Urtrieb strebt in jedem möglichen Momente ein Bestimmtes an = X bestimmt *durch alles Vorhergegangene* und durch seine *eigne Natur*; aber dieses bestimmte X ist ein Quantum, und kann durch die absolut freie Reflexion ins unendliche geteilt werden in a b c, a wieder in d e f usf.) Dadurch erst entsteht ein mannigfaltiges Handeln. Da aber das ganze X als gefordert durch den Urtrieb, *möglich* ist, so sind auch die Teile desselben möglich. Es sind in jedem Falle gar mancherlei Handlungen *möglich*. — Aber, daß etwas erfolge, dazu gehört nicht nur, daß es *möglich* sei, sondern auch, daß ich mich dazu bestimme. Was ich nicht will, geschieht nicht durch meinen Trieb, und nur das unter allem möglichen, was ich will, geschieht.